



СОЦИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ:  
ТЕОРИЯ, МЕТОДЫ И ОПЫТ

Жанна Владимировна Кормина

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Санкт-Петербург, Россия

jkormina@hse.ru; kormina@eu.spb.ru

Александр Александрович Панченко

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Санкт-Петербург, Россия

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Санкт-Петербург, Россия

apanchenko2008@gmail.com

Сергей Анатольевич Штырков

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Санкт-Петербург, Россия

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Санкт-Петербург, Россия

shtyr@eu.spb.ru

**Аннотация:** Статья посвящена обзору и анализу дискуссии о современных проблемах антропологии религии. Ответы на вопрос о теоретической обоснованности и аналитической значимости понятия «религия» в современной антропологии показывают, что для многих (хотя и не для всех) специалистов эта проблема имеет значение и в контексте эпистемологической рефлексии, и применительно к эмпирическим темам, полевым методам и стратегиям исследовательской работы. При всем разнообразии высказанных подходов к использованию понятия «религия» очевидно, что в современной антропологии его значение оказывается отчасти парадоксальным. С одной стороны, наша дискуссия показывает, что универсального и общепринятого понимания этого термина не существует и что его использование неизбежно ведет к релятивистской рефлексии. С другой стороны, многие специалисты (и по многим причинам) не готовы полностью отказаться от религии как значимого академического концепта. Среди способов «возвращения» религии статуса полноценного объекта антропологических исследований наиболее заметным представляется «онтологический подход», основанный на критическом переосмысливания «классических» теорий и дискурсивных норм социальных наук.

Другой аспект работы социальных исследователей в области религии, особенно тех, кто проводит полевую работу и непосредственно общается с представителями изучаемых сообществ, касается вопросов идентичности самого исследователя. Он сталкивается с необходимостью одновременно сократить и сохранить дистанцию между собой и людьми, жизнь которых он изучает. Он вынужден поддерживать сложный баланс между лояльностью двум разным системам конвенций — своей корпорации и религиозной группы, в которой он проводит исследование. И наконец он должен просчитывать те последствия, которые может повлечь за собой попадание результатов его исследования в пространство публичной дискуссии о месте религии вообще или тех или иных религиозных групп и практик в современном постсекулярном обществе.

**Ключевые слова:** антропология религии, эпистемология социальных наук, методология полевого исследования.

**Для ссылок:** Кормина Ж., Панченко А., Штырков С. Социальные исследования религии: теория, методы и опыт // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 129–166.

URL: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/kormina\\_panchenko\\_shtyrkov.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/kormina_panchenko_shtyrkov.pdf)



ANTHROPOLOGICAL APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION:  
THEORIES, METHODS AND FIELD EXPERIENCES

*Jeanne Kormina*

National Research University Higher School of Economics

16 Soyuza Pechatnikov Str., St Petersburg, Russia

jkormina@hse.ru; kormina@eu.spb.ru

*Alexander Panchenko*

European University at St Petersburg

3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia

Institute of Russian Literature (The Pushkin House), Russian Academy of Sciences

4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia

apanchenko2008@gmail.com

*Sergei Shtyrkov*

European University at St Petersburg

3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences

3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia

shtyr@eu.spb.ru

**Abstract:** The article provides an overview of some hot topics in the contemporary anthropology of religion. One of these topics concerns the theoretical value and analytical implications of the concept of "religion" in contemporary anthropology and beyond. The contributors to the special issue agree that there is no universal definition of "religion," and when using this concept in their academic practice, the researchers must keep in mind its limitations and additional implications. At the same time, many specialists (for many reasons) can not reject the concept altogether. In light of this, some contributors suggest that one way religion can remain a meaningful object for anthropological research is "the ontological turn" that proceeds from a critical reassessment of "classical" theories and norms in the social sciences.

Another major topic concerns the identity of researchers who do fieldwork among religious practitioners. Researchers of religious groups are faced with the dilemma of keeping an appropriate distance between themselves and their subjects. As anthropologists, we have to keep a complicated balance between our loyalty to two different systems of conventions, i. e. of our academic corporation and of the religious groups we work with. Finally, we have to consider the consequences of the results of our research being a part of public debates about the social position of religion or about particular religious groups, practices and beliefs.

**Keywords:** anthropology of religion, epistemology of social sciences, fieldwork methodology.

**To cite:** Kormina J., Panchenko A., Shtyrkov S., 'Sotsialnye issledovaniya religii: teoriya, metody i opyt' [Anthropological Approaches to the Study of Religion: Theories, Methods and Field Experiences], *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 35, pp. 129–166.

**URL:** [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/kormina\\_panchenko\\_shtyrkov.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/kormina_panchenko_shtyrkov.pdf)



**Жанна Кормина, Александр Панченко, Сергей Штырков**

## **Социальные исследования религии: теория, методы и опыт**

Статья посвящена обзору и анализу дискуссии о современных проблемах антропологии религии. Ответы на вопрос о теоретической обоснованности и аналитической значимости понятия «религия» в современной антропологии показывают, что для многих (хотя и не для всех) специалистов эта проблема имеет значение и в контексте эпистемологической рефлексии, и применительно к эмпирическим темам, полевым методам и стратегиям исследовательской работы. При всем разнообразии высказанных подходов к использованию понятия «религия» очевидно, что в современной антропологии его значение оказывается отчасти парадоксальным. С одной стороны, наша дискуссия показывает, что универсального и общепринятого понимания этого термина не существует и что его использование неизбежно ведет к релятивистской рефлексии. С другой стороны, многие специалисты (и по многим причинам) не готовы полностью отказаться от религии как значимого академического концепта. Среди способов «возвращения» религии статуса полноценного объекта антропологических исследований наиболее заметным представляется «онтологический подход», основанный на критическом переосмысливании «классических» теорий и дискурсивных норм социальных наук.

Другой аспект работы социальных исследователей в области религии, особенно тех, кто проводит полевую работу и непосредственно общается с представителями изучаемых сообществ, касается вопросов идентичности самого исследователя. Он сталкивается с необходимостью одновременно сократить и сохранить дистанцию между собой и людьми, жизнь которых он изучает. Он вынужден поддерживать сложный баланс между лояльностью двум разным системам конвенций — своей корпорации и религиозной группы, в которой он проводит исследование. И наконец, он должен просчитывать те последствия, которые может повлечь за собой попадание результатов его исследования в пространство публичной дискуссии о месте религии вообще или тех или иных религиозных групп и практик в современном постсекулярном обществе.

Ключевые слова: антропология религии, эпистемология социальных наук, методология полевого исследования.

**Жанна Владимировна Кормина**

Национальный  
исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»,  
Санкт-Петербург, Россия  
jkormina@hse.ru;  
kormina@eu.spb.ru

**Александр Александрович Панченко**

Европейский университет  
в Санкт-Петербурге /  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
apanchenko2008@gmail.com

**Сергей Анатольевич Штырков**

Европейский университет  
в Санкт-Петербурге /  
Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого  
(Кунсткамера) РАН  
Санкт-Петербург, Россия  
shtyr@eu.spb.ru

В современных социальных науках накопился значительный опыт рефлексии по поводу проблем, которые возникают у исследователя, сделавшего предметом своего академического интереса религию. Обычно эти проблемы разделяются на два блока — концептуальные и технические. Однако, когда речь заходит об изучении религиозной жизни посредством этнографических методов, оказывается, что эти два плана дискуссии определяют друг друга. В самом деле, оптика, определяющая наше видение какого-то религиозного явления, и даже способность его распознать в потоке социальной жизни, прямо зависят от того, как мы понимаем фигуру наблюдателя. Другими словами, говоря о том, что такое религия, мы одновременно определяем свою корпоративную и конфессиональную идентичность и, соответственно, свои права, обязанности и способности как создателей тех категорий социального воображения, которые определяют поле религиозного. В этом смысле антропологи и социологи

так же «изобретают религию», как и другие участники непрерывного процесса социального конструирования реальности. Предлагая провести дискуссию по ряду вопросов, которые возникали у нас самих, мы попросили наших коллег поделиться своим опытом рефлексии на эти темы, чтобы понять, в каких направлениях может развиваться теоретическая и эмпирическая работа по изучению тех явлений, которые мы совсем недавно относили к области религии смело и уверено, а теперь — осторожно и с массой оговорок.

Ответы на вопрос о теоретической обоснованности и аналитической значимости понятия «религия» в современной антропологии показывают, что для многих (хотя и не для всех) специалистов эта проблема имеет значение и в контексте эпистемологической рефлексии, и применительно к эмпирическим темам, полевым методам и стратегиям исследовательской работы. По справедливому замечанию некоторых участников дискуссии, теоретические дебаты последних десятилетий о термине «религия» необходимо рассматривать в более общем контексте «критического поворота» в социальных и гуманитарных дисциплинах конца XX в. Так, Саймон Коулман замечает: «Не следует также наделять религию какой-то особой исключительностью: пока наука о “религии” осмысляет тот факт, что она является продуктом академических институций и соответствующих сил, то же самое происходит в науках об “экономике”, “политике” и т.п.». Эту позицию разделяет и Роберт Орси: «По всем социальным и гуманитарным наукам в конце XX в. прокатилась волна критики “культуры”, “истории”, “науки”, “литературы” и “права”. И каждый раз поначалу это было необходимо, но в итоге приводило к выводу, что не только эти понятия бесполезны для теории, но и те реалии, к которым они когда-то отсылали, тоже не существуют. И вот наконец настал черед провалиться в эту черную дыру и “религии”».

Признание того, что не только «религия», но и другие значимые для академических дискурсов концепты были «затянуты» черной дырой критического анализа и деконструкции, не снижает, однако, вопроса о том, как может использовать это понятие современный антрополог. Некоторые участники дискуссии высказывают серьезные сомнения в его теоретической и эмпирической значимости. Дарья Дубовка полагает, что разницу «между религиозными и секулярными группами или теми и иными религиозными» следует видеть «в различных властных диспозициях этих групп». «Таким образом, — продолжает она, — религия как аналитическая категория для меня не существует. Все сообщества имеют дело с воображенными акторами, и либо мы смотрим, как эти сообщества включают воображенных в свою реальность, какой властью их наделяют,

либо — что дают эти воображенные акторы, способность их придумывать / необходимость в них человечеству как виду».

«В своих исследованиях евангелического протестантизма, — пишет Игорь Микешин, — я прихожу к выводу о том, что термин “религия” создает больше проблем в концептуальном аппарате, чем решает, а его место постепенно занимает более узкое понятие “христианство”. Это понятие настолько разнородно, а сообщества, объединяемые под этим именем, настолько различны в своей идеологии, теологии, эклесиологии и герменевтике, что подчас непосильной задачей становится выделение отличительных характеристик христианства как социального феномена. На этом фоне какое-то рабочее определение религии для социальных исследований выглядит совсем уж утопичным. <...> Термин “религия” для меня как антрополога евангелического христианства обычно не представляет исследовательского интереса, а служит лишь маркером расширенного дисциплинарного сообщества с тематическими конференциями, публикациями, грантами и вакантными рабочими местами».

Анастасия Митрофанова обращает внимание на конвенциональный и зачастую не подлежащий рефлексии характер разграничения «религиозного» и «нерелигиозного» в академических исследованиях и напоминает о проблеме «политических» и «гражданских» религий: «Обозначение какой-то группы или практики как религиозной или нерелигиозной, конечно, вызывает у меня сомнения. Существуют многочисленные молчаливые договоренности о том, что или кого мы, исследователи, считаем религиозным. Более старые договоренности мы склонны принимать некритически: мы все знаем (откуда-то), что зороастрцы — это религиозная группа, а стоики — нет, или что Святой Симеон, когда жил на столбе, осуществлял религиозную практику, а Диоген, когда (возможно) жил в бочке, — не религиозную. <...> В той же серой зоне, что и “политические религии”, находятся национализм и все, что с ним связано. Откуда-то мы все знаем, что национализм — не религия, а идеология, хотя на классические идеологии он похож мало (например, не выражает классовых интересов), а на то, что мы единодушно определяем как религии, смахивает довольно сильно. Националистический культ неотличим от религиозного: и здесь, и там мы видим некие очевидно “сакральные” (знать бы, что это значит) объекты, всевозможные святые места, агиографические истории и запутанные ритуальные практики. Отсюда появилось понятие гражданских религий, еще одной категории не- или недорелигий. Это похоже на шутку, но поклонение макаронному монстру для исследователей — религия, а поклонение могилам павших национальных

героев — не религия. Вот только эти шутки имеют вполне серьезные правовые последствия в виде дел об оскорблении, разжигании и т.д.».

Данила Рыговский полагает, что «либо исследователям следует продолжать заниматься изучением строго определенных, исторически обусловленных явлений, либо нам необходимо признать, что антрополог религии может интересоваться не “религией” как таковой, а определенным способом воображения или социальными практиками. Однако последнее потребует качественно нового словаря и аналитического инструментария». По мнению Андрея Тюхтяева, религия в качестве аналитической категории нуждается в своего рода «пересборке»: «И раз уж термины “религия” и “нью эйдж” имеют множество слабостей, возможно, следует их разложить на таксономические единицы и среди последних искать основания для концептуализации изучаемых социальных практик».

Иной подход, предлагаемый многими участниками дискуссии, подразумевает анализ генеалогии и вариативного содержания понятия «религия» в антропологии. Саймон Коулман предлагает говорить о трех способах конструирования религии в качестве аналитического объекта. Первый из них — «исторически обусловленный» — опирается на работы Талаля Асада, а также на традицию социологического конструктивизма и рассматривает религию как категорию, «которая может формулироваться и операционализироваться многочисленными заинтересованными группами, включая практиков религии, исследователей, политиков, деятелей культуры и, конечно же, тех, кто выступает во всех этих ролях одновременно». В контексте этого подхода, о чем пишут и некоторые другие участники дискуссии, специальное внимание уделяется «христианской генеалогии» антропологических исследований вообще и антропологии религии в частности: одна из главных критических претензий к традиционному пониманию религии в антропологии состоит, как известно, в том, что оно опирается на протестантские (или постреформационные) категории и нормы.

О сложности и континуитете генеалогических отношений между антропологией и христианством пишет и Влад Наумеску, полагающий что «интерес антропологов к религии и особенно к христианству в последние годы снова возрос и вынуждает нас переосмысливать наши эпистемологические и методологические позиции. В основе этого интереса лежит очарование “экзотическим другим”, или “отвратительным культурным другим”, как в известном эссе антрополога Сюзан Хардинг [Harding 1991], а именно христианскими фундаменталистами и консерваторами, которые, кажется, являются собой

полную противоположность тому, какими антропологи видят самих себя.

Переосмысление нашей позиции по отношению к христианству потребовало систематического изучения христианских культур и более серьезного погружения в теологию и религиозную практику. Результатом стала теоретическая модель, в значительной степени основанная на исследованиях евангельского христианства, в частности пятидесятников, одного из наиболее стремительно растущих религиозных движений в мире. Протестантский уклон антропологии христианства уже достаточно подвергался критике. Но важной особенностью этой новой области стал сдвиг (или возвращение) к культуралистскому подходу к религии».

При этом в собственных работах Наумеску следует за антропологами, считающими, что центральным объектом изучения постсоциалистических обществ должен быть язык этики и морали. По мнению Наумеску, «[м]ораль лучше подходила для описания не только индивидуальной трансформации, но и повседневных реалий жизни во времена, когда старые общественные договоры больше не действовали, а новые еще не пришли им на смену <...> Этика, таким образом, может стать продуктивной линзой для изучения религиозных явлений в ситуации социально-политической трансформации и конфликтующих моральных ориентиров и при этом не помешать серьезному исследованию религии». Однако и эта позиция, в свою очередь, также может оказаться объектом и конструктивистской, и генеалогической критики. С одной стороны, совмещение антропологии религии и антропологии морали можно возводить к протестантскому категориальному аппарату социальных дисциплин Нового времени. С другой — сама по себе констатация морально-этических ожиданий, связанных с религией в постсоциалистических обществах (да и не только в них) на рубеже XX и XXI вв., ничего не говорит нам о смысле и операционности религии как аналитической категории современной антропологии.

Еще дальше в своей генеалогической критике идет Роберт Орси, полагающий, что классические социальные теории религии неразрывно связаны с дискурсивным режимом Нового времени, основанным на разграничениях, иерархиях и понятийном бинаризме: «Среди прочего политические и исторические генеалогии понятия “религия” показали, как тесно изучение религии в модерную эпоху было связано с конструированием и поддержанием определенных границ, например между прошлым и настоящим, здесь и там, собой и другим, телом и разумом, живым и мертвым, приватным и публичным.

Концепт “религия” сохраняет этот водораздел в неприкоснovenности. Эти границы фундаментальны для модерного сознания и субъективности, современных способов бытия-в-мире. <...> Так теории религии создали историческое бессознательное этой дисциплины и внесли свой вклад в формирование бессознательного самой модерности, куда были сложены отвергнутые, пугающие, разрушительные и “иррациональные” религиозные практики. <...> Возникает вопрос: как исследователи религии могут порождать альтернативные продуктивные теории религии, которые откроют новые горизонты науки, если академическая дисциплина исследований религии, в которой они (мы) являются дипломированными специалистами, сыграла столь важную роль в установлении и поддержании иерархий и границ модерности?»

Одним из способов избежать этого парадокса, по всей видимости, можно считать концепцию Майкла Ламбека, развивающую идеи Клиффорда Гирца и Роя Раппапорта [Geertz 1973; Rappaport 1999] и рассматривавшую религию как один из «дискурсивных режимов производства истины». «[Я] думаю, — пишет Ламбек, — что для Гирца “религия” означает не культуру вообще, а конкретный аспект, свойство, отличительную особенность или функцию культуры, а именно то, как она закрепляется своими корнями в почве и устанавливает, что именно является фундаментальным для того или иного мира, а также как она сообщает тому или иному образу жизни веру, правдоподобие, целенаправленность и значение. Выражаясь словами Гирца, это то, что связывает модель устройства мира с моделью или моделями того, как в нем действовать, а также те идеи и практики, которые оставляют место парадоксу, скептицизму, иронии и случайности. <...> Если такое использование термина “религия” продуктивно, за ним должны последовать детальное изучение того, как конституируется (обнаруживается, раскрывается, устанавливается, признается...) истина, и размышление о том, как отличить разновидности и природу производства истины, скажем, в исламе или христианстве от способов установления истины в науке или праве. Как эти разные и несоизмеримые модальности или режимы истины и конкурирующие или дополняющие друг друга предложения или требования их принять артикулируются в социальной жизни модерного мира?»

Концепцию Ламбека разделяет и Агнешка Халемба, отмечая, впрочем, что такой подход сам по себе не гарантирует сохранения религии в качестве аналитической категории: «Многие исследователи признают, что религия — это историческая категория. И все же мы продолжаем использовать этот термин, говоря о других местах и временах, или по крайней

мере по-прежнему понимаем, что имеют в виду другие, когда говорят о религии в древних Египте или Китае. Можно было бы вообще отказаться от этого термина и говорить о режимах производства истины — это очень соблазнительное решение. Легко убедиться, что внутри одной исторической традиции, например христианства, существуют очень разные режимы производства истины — тезис, который Крис Хан, обращаясь к восточно-христианским традициям, упорно пытается привить в нарождающееся поле антропологии христианства [Hann 2007; Hann, Goltz 2010].

И все же этого недостаточно. Какими бы разными ни были религиозные режимы производства истины, между ними на каком-то уровне явно прослеживаются витгенштейновские семейные сходства. Эти режимы могут очень отличаться друг от друга, но в самых общих чертах все они отсылают к некоторой разновидности реалий, которые, как считается, тем или иным образом и в той или иной степени существуют вне непосредственного повседневного опыта».

Второй подход, упоминаемый Коулманом, получил определенную популярность в последнее десятилетие, но вместе с тем вызвал и довольно много критики. Речь идет об идеях и методах, высказанных теоретиками когнитивистской ориентации, которые «полагают, что предрасположенность или латентная способность к религии заложена в наш мыслительный аппарат от рождения и является результатом или побочным эффектом человеческой эволюции». «Жаль, что когнитивистский и «обусловленный» лагеря относительно мало контактировали друг с другом (редкое исключение: [Whitehouse, Laidlaw 2007]), — отмечает Коулман. — Это отсутствие коммуникации отчасти может объясняться тем, что те и другие имеют дело со слишком разными временными и пространственными масштабами. Для работы с длительной временной протяженностью (*longue durée*) эволюции нужен другой исследовательский инструментарий, чем для нюансированных описаний отдельных этнографических событий. Но это расхождение, как и недавнее появление антропологии христианства, демонстрирует еще один вытесненный парадокс, характерный для антропологии: прославление радикальных *различий* на уровне культуры при утверждении радикальных *сходств* на уровне человеческой психологии».

Надо сказать, впрочем, что в ходе дискуссии прозвучал и более критический отзыв о теоретических предпосылках и претензиях современного когнитивного религиоведения. Агнешка Халемба полагает, что декларируемая когнитивными психологами и антропологами программа «объяснения религии»

на самом деле не подразумевает обоснования и анализа специфически религиозных явлений: «Это просто маркетинговая стратегия. На самом деле объект их научного интереса — некоторые когнитивные механизмы, которые стоят за некоторыми разновидностями религиозного мышления и практики (особенно кооперированных действий и ритуалов), но стоят также и за многими другими формами человеческой мысли и поведения, не связываемыми с религией. В изучаемых ими механизмах нет ничего специфически “религиозного”. Когнитивные подходы лишь слегка затрагивают социальный уровень, где прежде всего и проявляется религия».

Наконец, третий подход, о котором говорит Коулман, — это своего рода «возвращение к теологии»: «[О]дин из самых напряженных таких диалогов в антропологии религии, который разворачивается между антропологией и теологией, интересен тем, что в нем пересматриваются и отчасти возрождаются те жаркие идеологические дебаты, из которых изначально и выросла антропология». Речь здесь должна, вероятно, идти о более широком идеологическом и гносеологическом контексте: о внимании и интересе не к теологии как таковой, но к стоящей за ней онтологии — и в христианских (или авраамических), и в иных культурах. Об этом, в частности, пишет Лаур Валликиви, полагающий, что «антропология онтологии и антропология христианства — это наиболее захватывающие достижения антропологии (религии и в целом) последних лет, которые предлагают этнографам новые теоретические задачи и эвристические инструменты. Несмотря на то что у них разные теоретические точки отсчета, их цели во многом совпадают: оба направления пытаются принять другого всерьез, используя при этом туземные категории. Оба проекта поставили целью приблизиться к актуальному опыту изучаемых людей». Впрочем, по мнению Валликиви, этот подход также чреват методологическими сложностями, поскольку перед нами встает вопрос о целостности, логической связности и взаимодействии изучаемых онтологических моделей: «Мой вопрос заключается в том, как нам осмыслять такие ситуации, когда люди живут с множественными онтологиями (метафизиками, религиями и т.п.). Может ли один и тот же человек жить одновременно в разных мирах — в нашем случае в анимистском и христианском? Мой полевой материал показывает, что это даже не обязательно дрейф между онтологиями. Скорее дрейф происходит внутри тех конфигураций связности, где онтологии перекрываются».

Своебразную онтологическую модель рассматривает и Роберт Орси, предлагающий интерпретировать религию как своеобразную «матрицу присутствия»: «На мой взгляд, идея дей-

ствительного присутствия могла бы стать хорошей отправной точкой, чтобы начать заново конструировать понятие “религии”, не возводя его к модерному миру, который давно уже утратил свой престиж и привилегированное положение. Это не означает, что я предлагаю обратиться к “донаученному” концепту, если “донаученный” понимать как не имеющий эмпирического основания. Скорее я бы предложил радикально эмпирический подход к религии. Когда актор внутри конкретного социального мира говорит: “бог / богиня / предки / мертвые... повелели мне сделать X”, где X может быть “любить ближнего”, “убить ближнего”, “поститься”, “умереть за богов”, “наслаждаться изобилием природного мира”, “беречь природу” и т.д., — вместо того чтобы переводить это в социальное и политическое событие, мы, беседуя с таким религиозным практиком, можем остаться в его / ее мире, а не перемещаться в свой. <...> Когда мы изучаем религию с точки зрения “матрицы присутствия” (как я это называю), в человеческий религиозный опыт возвращаются динамика и чувство опасности».

Некоторые ответы показывают, что для исследователей по-прежнему важной, а иногда и определяющей оказывается категория религиозного опыта, понимаемая, впрочем, гораздо шире по сравнению с идеями Рудольфа Отто, Вильяма Джеймса или Мирча Элиаде. Так, Катрин Ваннер говорит об опыте трансценденции, сочетающем умозрительное с телесным и соотносимым с разнообразными формами человеческой деятельности и материальными объектами: «[М]ое исследование показывает, что суть религии, веры или духовности, как бы они ни понимались в каждом конкретном контексте, заключается в практиках медиации, в которых опыт перекидывает мостик от имманентного к трансцендентному и связывает повседневные ритмы мирской жизни с экстраординарными ощущениями присутствия иного мира. Благодаря этим переживаниям и ощущениям, которые они порождают, индивид чувствует присутствие божественного или “потустороннего”. Религия в смысле отрасли знания или социальной институции предлагает техники совершенствования этого процесса медиации. <...> Религия наделяет определенные практики авторитетом и аутентичностью, чтобы сделать трансцендентное доступным восприятию в повседневной жизни и в публичном пространстве, и таким образом создает набор возможностей, которые “делают невидимое видимым”. В свою очередь люди умножают и расширяют возможности получения таких трансцендентных переживаний, когда используют определенные практики и объекты, такие как мощи, иконы и даже хоровое пение, чтобы выразить присутствие “потустороннего”. Все это неизбежно делает религию перформативной. Я начала ценить

потрясающую эластичность и открытость православия, благодаря которым огромное количество мест и объектов могут служить религиозными посредниками, способными рождать мистические переживания и телесные ощущения, и тем самым удовлетворять желание человека вступить в контакт с “чем-то большим”, чем он сам. Выступать религиозными медиаторами аффекта, способными сотворить чудо присутствия трансцендентного, могут не только священные тексты, молитвы, изображения и музыка, но и кладбища, пища, а также искусство. Все перечисленное может создать чувство экстраординарного в форме непосредственного присутствия сакрального, порождающего телесные переживания».

Борис Кнорре разделяет «определение, которое говорит о религии как о трансперсональном опыте, который, согласно Торчинову [Торчинов 1998: 41], означает трансцендирование эмпирической индивидуальности, происходящее, конечно, не “вовне”, а посредством самоуглубления, т.е. как рефлексия на тему разных возможностей, своего рода моделирование. Как мне кажется, эта рефлексия может подкрепляться разными способами: а) на основе тех или иных эмоционально-эстетических ощущений, б) на основе системы интериоризированных мифологических воззрений, в) исторических представлений, г) патерналистской психологии (“психологии крипты” в терминологии Оскара Пфистера) и на основе других предпосылок».

Многие участники дискуссии отмечают, что академические дебаты о религии должны принимать во внимание значение и смысл этой категории, а также ее синонимов и антонимов в разных публичных и локальных дискурсах. «Теперь, когда ученые выпустили это понятие в мир, отменить его уже невозможно. Нужно признать, что оно широко циркулирует за пределами наших теоретических дискуссий. “Религия” — это в значительной степени часть актуальной политической и социальной практики. Если мы хотим изучать реально существующие в обществе дискурсы, мы не можем отказаться от этого понятия. Этот термин можно использовать как элемент актуальных социальных практик и идеологических дебатов настолько, насколько он важен в наших этнографических полях» (Арт Леете). Полевые исследователи действительно нередко сталкиваются с такими ситуациями, о чем напоминает Роман Поплавский: «Выходя за рамки разговора об аналитической плодотворности категории “религия”, отмечу, что в большинстве протестантских общин, в которых мною проводились и проводятся исследования, “религия” понимается как нечто негибкое, полное ненужных условностей, мертвое и противопоставляется “живой вере”. Помню, как, еще будучи студен-

том, я проводил свои первые интервью и сталкивался с такой негативной интерпретацией слова “религия” — пришлось подстраиваться. В результате понятие в полевой работе оказалось ненужным, мешающим мне как исследователю говорить с верующими на одном языке».

Сходную теоретическую позицию занимает Данила Рыговский: «[А]нтропологу важно установить, что и каким образом в изучаемом сообществе думают о религии, используют ли именно это слово для репрезентации собственной традиции или предпочитают иную терминологию. В связи с последним утверждением можно задаться вопросом, как религия на вернакулярном уровне отличается от других категорий, таких как вера, духовность, конфессия и пр. Значимы и другие проблемы: как сообщество постулирует границу религиозного и нерелигиозного, в какие дискурсивные стратегии вмонтирован концепт религии и как они соотносятся с практиками, как устроено взаимодействие конфессиональной и этнической / национальной идентичности (список может быть продолжен)». Кристина Ковальская специально указывает на значимость категоризации религии в современных политических и правовых дискурсах, где «истинное» знание о религии оказывается предметом конкуренции и борьбы между ритуальными и секулярными экспертами: «[С]лабый аналитический потенциал термина “религия” не говорит о том, что это понятие не значимо для исследователя. Даже если считать его калькой, привнесенной из христианской культуры, то, что оно используется для категоризации социальных фактов, свидетельствует: это слово уже оказало влияние на саму социальную реальность, и с этим нужно считаться. Особый интерес в этом смысле представляет использование этого термина экспертной средой, а также составление официальных экспертиз относительно того, может ли та или иная организация называться “религиозной”. В этом случае лейбл “религия” (или “не религия”) имеет совершенно конкретные последствия для религиозных организаций».

Эти соображения заставляют по-новому взглянуть на проблему соотношения категоризации религии с процессами и формами институциализации. Агнешка Халемба предлагает не онтологизировать понятие социального института, однако сохранить его в качестве аналитического инструмента: «“Религиозность” — это характеристика, которая появляется на следующем уровне анализа, когда мы смотрим, как “особые вещи” распознаются обществом и, что еще более важно, как выстраиваются “особые пути” — “наборы практик, которые индивиды или группы считают эффективными для достижения целей, связанных с особыми вещами” [Taves 2009: 47]. Этот процесс

можно назвать институционализацией религии, если понимать социальные институты как относительно стабильные социальные механизмы, структурирующие человеческое поведение. На этом уровне можно уже начать говорить о религии. Социальные институты, однако, чаще всего эксплицитно не отделяются от потока повседневной жизни и друг от друга теми людьми, которые организуют свои жизни согласно их структурирующим механизмам. Отделяют их внешние наблюдатели, прежде всего исследователи, которые пытаются описать регулярности человеческого поведения. На этом основана критика понятий, отсылающих к конкретным социальным институтам в социальной антропологии и родственных дисциплинах: называя некоторый паттерн “родством” или “религией”, мы, по утверждению критиков, выделяем тот или иной аспект поведения из потока повседневной жизни и тем самым успешно создаем социальный институт. <...> Такая критика полезна как предостережение от дробления социальной жизни на сектора и от разделения аспектов, которые на практике переплетены между собой. Но если мы помним, что “институт” — это только аналитический конструкт, а не попытка онтологического определения социальных фактов, тогда мы можем продуктивно использовать его в аналитических целях. В случае с исследованиями религии за институционализацией религии и становлением религиозных институтов стоят опознаваемые обществом способы иметь дело с “особыми вещами” и производить суждения, претендующие на статус истины, или, если следовать терминологии Тейвз, выстраивать “особые пути”».

Сходным образом смотрит на проблему Соня Люрман: она следует идеям социолога Мартина Ризебродта [Riesebrodt 2003]: «[П]риводя в пример ситуации столкновений между людьми, практикующими разные религии, он доказывает, что категория религии восходит не только к кабинетной науке XIX в., но и к более органичному источнику, а именно к взаимному признанию ритуальных экспертов, которые находят сходства между своими способами взаимодействия с сакральным и тем, как это делают чужаки или новички <...> В такой интерпретации религия (и все слова с этим значением в других языках) — это по своей сути компаративная категория, которая рождается из встреч представителей разных групп. <...> Классифицируя меня как лютеранку, мать, профессора и иностранку, религиозные акторы, которых я встречаю во время своего исследования, практикуют те самые распознавание и взаимные отсылки, которые описывает Ризебродт».

О соотношении категории религии, социальных институтов и идентичности пишет и Детелина Тошева, опирающаяся на свои полевые исследования в двух различающихся постсоциа-

листических контекстах и демонстрирующая зависимость концептуализации религии от конкретных социально-политических условий: «Несмотря на то обстоятельство, что в обоих случаях меня интересовала именно религия, а во втором случае — религиозный ритуал, “религия” была центральной категорией политик включения моих собеседников в России и, напротив, не являлась таковой для моих информантов в Болгарии. И все же мне кажется, что было бы неверно полагать, что в этом втором случае “религия” — это исследовательская категория, навязанная извне. Скорее для моих болгарских собеседников “религия” не является главным инструментом самоопределения. Различие в позиционировании и степени резонанса, который вызывает “религия”, в этих двух группах отражает локальную специфику идущих трансформаций религии, общества и политики, а также проблем, с которыми сталкиваются люди в соответствующих странах».

О том, что антропологам не следует отказываться от публичных дебатов о содержании и социальном смысле понятия, пишет Уло Валк: «“Донаучные” или “теоретически не обоснованные” категории, как правило, широко используются в обыденной речи, и исследователи не могут удержать за собой исключительное право контроля их значений. Есть и еще одна причина, по которой их можно считать “проблематичными”: они привлекают внимание к границам научного объяснения и хрупкости рационального мировоззрения. <...> Однако подобные категории и явления от этого никуда не исчезнут, их просто полностью монополизируют эзотерические течения и вернакулярные теории, а науке это ничем не поможет. Академический язык и научное мышление нуждаются не в очищении и не в изоляции от обыденного языка. Им необходимы тесные контакты с другими дискурсами и другими способами думать. Если мы используем метод деконструкции, чтобы ограничить или подвергнуть цензуре наш словарь, то не достигнем ничего, зато можем что-то упустить и пройти мимо некоторых серьезных эмпирических и теоретических проблем». Сходную позицию занимает и Саймон Коулман: «[В] последние годы социальные исследователи часто позволяют естественникам грабительски присваивать право давать определения религии, и результаты получаются весьма проблематичные. Здесь я отошлю читателей к дискурсу “наука против религии”, который пропагандируется так называемыми новыми атеистами, такими как Ричард Докинз с его нападками на креационизм. <...> Мы не должны допускать, чтобы столь упрощенный взгляд на религию и науку проник в публичную сферу: необходимо, чтобы объяснением того, почему и как верят те или иные группы людей, занимались и социальные, и естественные науки».

Многие участники дискуссии видят в современных антропологических дискуссиях о религии скорее терминологическую, чем теоретическую проблему. Об этом, в частности, пишет Александр Агаджанян: «[М]ое вполне либеральное предложение таково. Во-первых, не плодить новых сущностей в виде бесконечных споров о терминах; во-вторых, положиться на профессиональные конвенции и навыки интуитивного различения, накопленные в ученом сообществе; в-третьих, изучать человеческий мир как целое, не зациклившись на дисциплинарных границах; и в-четвертых, если все же сомнения остаются, в некотором акте авторского смирения можно воспользоваться кавычками. “Религия”». Елена Главацкая полагает, что по крайней мере в некоторых случаях термин «религия» использовать необходимо: «Есть несколько уровней коммуникации, где без термина “религия” обойтись очень сложно и, на мой взгляд, пока никому не удалось. А отказаться от его прилагательной формы “религиозный” вообще невозможно. Да, термин не оптимален, но чтобы начать разговор о предмете исследования, его вполне достаточно. А дальше может пойти спецификация, которая позволит уточнить нашу позицию по отношению к несовершенному, не всеми абсолютно признаваемому, но тем не менее узнаваемому и уже только поэтому необходимому термину “религия”». Похожим образом рассуждают Андрей Мороз, Ольга Христофорова, Татьяна Крихтова и Николай Митрохин. Левон Абрамян, для чьих исследований «термин “религия” не есть нечто особо значимое и осмысленное», предлагает вернуться к дискуссии о «народной» / «folk» религии и не усматривает в этом понятии пейоративных коннотаций: «Думаю, имеет смысл возвышать, а не принижать фольклорное значение “народного”, имеющего различные местные / vernacular варианты».

При этом в некоторых ответах предлагается, так сказать, перформативный взгляд на академическое использование понятия «религия». Юлия Антонян замечает по этому поводу: «Возможно, с точки зрения науки (или просто здравого смысла?) перспективнее каждый раз просто переосмысливать известное и привычное слово, добавлять новые значения и вытеснять изжившие себя старые, чем изобретать много новых терминов вместо одного старого. Возможно, основной задачей антропологии религии и является постоянное обновление дискурса о понимании термина “религия” через исследование различных граней, проявлений, трансформаций старых значений и выявление новых». О том же пишет и Майкл Ламбек: «Что для нас главное, отношения между означающим и означаемым (словом и его референтом), как в теории референции (correspondence theory)? Тогда тезис Талала Асада [Asad 1983], одну из

самых важных и провокативных интервенций в антропологической дискуссии о “религии”, можно читать так: получается, что центральная проблема с этим термином или концептом в том, что он не соответствует тому феномену, с которым мы его связывали, а этот феномен является на самом деле чем-то другим. Но более прагматический, или витгенштейновский, подход к языку предлагает искать значение референта в употреблении соответствующего слова, а не в каком-то отдельном стабильном объекте, который пребывает где-то вне нас и только и ждет, пока его ухватят при помощи правильного слова или классифицирующего ярлыка».

Наконец, двое из участников дискуссии настаивают на своего рода нормативном подходе к категории религии, т.е. на тех самых иерархиях и разграничениях, о которых говорит Роберт Орси. Примечательно, что в обоих случаях речь идет не о религии вообще, а о конкретных авраамических вероучениях — исламе и христианстве. Владимир Бобровников утверждает: «В своей работе я почти не пользуюсь понятием “религия”. При этом довольно часто прибегаю к понятию “ислам”, что в общем-то равнозначно. Для меня это понятие не вызывает особого сомнения. <...> Выход из сложившегося положения я вижу в постановке четких границ “исламской”. <...> Для меня ислам включает в себя определенные религиозные знания и практики, регулярно совершаемые его адептами. <...> Иначе говоря, ислам для меня — это, во-первых, нормативные тексты; во-вторых, религиозные практики людей, считающих себя мусульманами; и, в-третьих, мусульманский быт, вещи, которые окружают мусульман и используются ими в ходе отправления обрядов своей религии. В целом можно говорить об исламском образе жизни или шариате». Если для Бобровникова одним из значимых критерии оказывается мусульманская идентичность, то Елена Левкиевская полагает, что религия «объективно присутствует в общественном сознании» и что это можно доказать, используя неогумбольдтианские подходы в лингвистике: «Термин “религия” для меня является вполне осмысленным, подразумевающим наличие в данной культуре целостного вероучения о Боге и взаимоотношениях с ним людей, а также системы богослужебных текстов, обрядов и практик, актуализирующих и эксплицирующих данное вероучение с помощью общественной институции — Церкви как иерархической структуры, состоящей из духовенства и прихожан. Мысль о том, что “религия существует исключительно в голове ученого”, кажется мне странной и экстравагантной, поскольку ее объективное присутствие в общественном сознании и аксиологической системе легко проверить и выявить в национальном языке с помощью разных методов, в частности с помощью

метода культурно-языковых стереотипов, предложенного Люблинской этнолингвистической школой Ежи Бартминьского, и близкими к нему методами языковых концептов А. Вежбицкой и Ю.Д. Апресяна».

Концептуально близкой к нормативному подходу в данном случае оказывается и позиция Надежды Беляковой, делающей, правда, иное заключение: «Я бы предпочла в силу моей специализации не участвовать в обсуждении вопросов, связанных с пониманием религии. Я работаю преимущественно в среде верующих, для которых существует понятие не “религия”, а “вера”, и их вера является неотъемлемой частью их реальности, их повседневной жизни. Как кажется, это понимание важно для изучения религиозных групп и практик». Заметим, однако, что и этот подход не позволяет полностью обойтись без термина «религия», поскольку речь идет именно об «изучении религиозных групп и практик».

При всем разнообразии высказанных подходов к использованию понятия «религия», очевидно, что в современной антропологии его значение оказывается отчасти парадоксальным. С одной стороны, наша дискуссия показывает, что универсального и общепринятого понимания этого термина не существует и что его использование неизбежно ведет к релятивистской рефлексии. С другой стороны, многие специалисты (и по многим причинам) не готовы полностью отказаться от религии как значимого академического концепта. Среди способов «возвращения» религии статуса полноценного объекта антропологических исследований наиболее заметным нам представляется «онтологический подход», основанный на критическом переосмысливания «классических» теорий и дискурсивных норм социальных наук, сформулированный в репликах Лаура Валликиви, Роберта Орси и некоторых других наших авторов.

\* \* \*

Вопрос о личной вовлеченности (или, наоборот, невовлеченности) ученого в изучаемую религиозную культуру обсуждается в научной литературе гораздо реже, однако здесь тоже есть своя традиция дискуссии. Так, Лаур Валликиви вспоминает о том, что в самой академической среде к интересу того или иного ученого к некоторым религиозным группам (особенно христианским) относятся весьма настороженно, если не сказать предубежденно. Он вспоминает в этой связи слова Фенеллы Каннел [Cannell 2006: 4]: «Удивительно, как много наших коллег полагают, что если кто-то занимается исследованием темы, связанной с христианством, то этот кто-то непременно должен быть тайным приверженцем церкви или как минимум

подвергает себя “риску” обращения. При этом никто так не подумает об антропологах, которые работают с большинством других культур мира». Действительно, зачастую академическая среда демонстрирует острую озабоченность перспективой того, что в стенах неконфессиональных исследовательских учреждений изучением религиозных групп и практик будут заниматься представители самих изучаемых групп, а то и их оппоненты.

Не только в поле, но и в институтских кабинетах ученым, изучающим религию, приходится постоянно быть готовыми отвечать на вопросы (или реагировать на догадки) касательно своей вовлеченности в изучаемую группу или культуру. Арт Леете пишет об этой проблеме так: «[В] официальной переписи мне позволено не отвечать на вопрос о моих религиозных предпочтениях, в то время как в моей профессиональной среде они становятся предметом пристального внимания, и ни о какой конфиденциальности нет и речи». Выше Леете специально оговаривает, что решающую роль здесь играют представления о культурной дистанции между ученым и его объектом: «Если анимистские воззрения хоть сколько-нибудь нам симпатичны, мы не так рискуем кого-нибудь задеть, как в случае с антропологией христианства. Наши коллеги тоже не рассматривают всерьез возможность, что исследователь примет для себя какой-нибудь из вариантов анимистского взгляда на мир. В то время как тот, кто берется изучать христиан, вызывает гораздо больше подозрений». Когда речь заходит об изучении новых протестантских церквей или иных миссионерски активных групп, то внимание к вопросу, не стал ли исследователь «адептом» новой веры, становится особо актуальным. Игорь Микешин дает этому следующее резонное объяснение: «Такие [христианские евангельские] группы в принципе рассматривают любое общение с аутсайдерами как потенциальную евангелизацию, а антропологическое исследование — как работу Бога через людей и обстоятельства по приводу исследователя ко Христу. В связи с этим для таких групп характерно самое серьезное (а по мнению многих сторонних наблюдателей, и самое бесцеремонное) внимание к личности и личным убеждениям любого потенциального обращенного, включая и этнографов. Поэтому может возникнуть впечатление, что для исследований христианства особенно характерно включение идентичности исследователя в аналитическую модель».

Не давая оценки подобной ситуации, заметим, что на данный момент общим местом является утверждение, что исследователю, «работающему» с религией, стоит учитывать академические традиции, требующие определенной сдержанности в работе с такого рода «материалом». Вот как сформулировала эти

ожидания Виржини Вате: «“Идентичность исследователя” важна в антропологии религии, поскольку <...> если антрополог сам исповедует религию, о которой пишет, или, напротив, находится в оппозиции по отношению к ней, у читателей его этнографических описаний религиозных практик могут возникнуть подозрения в предвзятости». Елена Главацкая призывает исследователей прямо заявлять о своей идентичности в поле и на бумаге, дабы не вводить в заблуждение читателей и избегать возможных разнотечений (многие по собственному опыту знают, что восприятие написанного может прямо зависеть от того, как читатель определяет конфессиональную идентичность автора; да и на конференциях зачастую дискуссия не может начаться без того, чтобы аудитория не выяснила, кто, собственно, говорит — член группы или чужак): «[Х]орошо, когда те, кого мы изучаем, и те, кто читает текст, нами созданный, знают позицию автора по отношению к исследуемой религиозной традиции: является ли исследователь / авторносителем культуры или нет. В колониальный период истории этнологии вариантов не было, так что не было и необходимости позиционировать себя. А теперь, мне кажется, это стоит делать».

Чувствительность академической среды к вопросам религиозной идентичности исследователя, по словам Александра Агаджаняна, объясняется все той же академической традицией: «Религиозное поле *кажется* наиболее чувствительным потому, что антропология, как все прочие науки, сформирована в контексте принципиально и даже догматически *светского* способа production of knowledge». Надежда Белякова тоже склонна объяснять чувствительность к религиозным убеждениям исследователя наследием прошлого, но, по ее мнению, обостренное внимание к этому вопросу должно объясняться ментальными привычками самих верующих: «[С]корее это неизжитая травма советского периода. Действительно, в религиозной среде (особенно протестантской) сохранилась память о том, что под предлогом научных исследований к ним приходили сотрудники атеистического фронта и что результаты “исследований” использовались для разоблачения религии и дискредитации верующих».

Заметим, что для того чтобы пережить подобную травму, современным верующим, зачастую не имеющим личных воспоминаний о советском опыте, не нужно обращаться к коллективной или индивидуальной памяти, т.к. обличений в их адрес, звучащих с академических кафедр и страниц газет, и сейчас хватает. Но как бы мы ни объясняли повышенное внимание к религиозной принадлежности исследователя религии, с этим обстоятельством приходится сталкиваться многим нашим

коллегам, чья работа предполагает продолжительный и непосредственный контакт с представителями малых или больших религиозных групп. И, пожалуй, не будет особым преувеличением сказать, что рефлексия на эту тему — как отвлеченная, так и практически-ориентированная, когда речь идет о сложном выборе модуса своего позиционирования в поле, — может служить одним из оснований корпоративной идентичности социальных исследователей религии: «Негласно считается, что полевик не должен быть ангажирован в какую-либо конфессиональную систему (или по крайней мере должен временно “забыть” об этом) и не должен слишком сильно погружаться в местные ритуальные практики; что включенность тут не обычный прием, как в других случаях, а что-то на грани кощунства, причем в обе стороны (срдни богоотступничеству по отношению к своей вере и обману по отношению к чужой). Это говорит, кажется, о том, что сфера религиозности выделена как особо значимая (“сакральная”) не только для исследуемого сообщества, но и для исследующей стороны. Однако последняя не хочет признаваться в истинных причинах такой табуированности и предпочитает относить ее к сфере этики» (Ольга Христофорова).

Но так могут обстоять дела в стенах академии. Возможно, что непосредственная включенность в изучаемую культуру помогает исследователю в поле. Во-первых, это экономит ему времени и силы («Когда исламом занимается мусульманин, это сокращает ему путь к постижению основ веры и избавляет от множества нелепых ошибок, которые разделяют многие религиоведы, не принадлежащие к этой религии», — считает Владимир Бобровников). Во-вторых, в этом случае ему не требуется проходить сложную процедуру вхождения в социальную среду, которую он сделал предметом своего интереса. Так, в некоторых контекстах демонстрация подобной причастности (пусть даже спонтанной) помогает получить непосредственный доступ к тем аспектам социальной жизни, которые в ином случае остались бы вне поля прямого и/или включенного наблюдения. Левон Абрамян приводит такой пример из своей полевой практики: «[Ч]лен [нашей исследовательской] группы оказался довольно чувствительным к *surb* — святым, “обитающим” в святынях / святилище. (В армянском языке словом “*surb*” пользуются в зависимости от контекста для обозначения трех понятий: *surb-святого* — духовной персонификации *surb-святыни-реликвии*, хранящейся в *surb-святилище*.) Так, он “почувствовал” *surb-святого* в неприметной подсобке, оказавшейся *surb-святилищем*, оставшимся от старого жилища, на котором построили большой современный дом. Понятно, что это способствовало более доверительному отношению к нему

и ко всем нам со стороны хозяев-смотрителей surf'a, включивших нас в класс "своих"».

Анастасия Митрофанова считает, что исследование некоторых вопросов религиозной жизни невозможно, если исследователь не имеет опыта, сходного с изучаемым. «У человека может быть глубокая эмоциональная связь с объектами религиозного поклонения, которую он субъективно переживает не менее сильно, чем связи с близкими людьми. Если исследователю такие чувства незнакомы, велика вероятность, что он их не поймет и даже не поверит в их существование. <...> Также в жизни религиозных людей встречается разного рода мистический опыт. Я имею в виду не только сложное визионерство, как у Сведенборга или Даниила Андреева, но и повседневный мистический опыт, сопровождающий религиозную практику. Если исследователь полностью далек не только от изучаемой, но и от любой религии, есть шанс, что такого рода информацию он в свою концепцию встроить не сможет или даже отбросит ее, сочтя иллюзией. <...> Религиозную группу можно изучать как всякую другую: отношения власти в ней или ее экономическую деятельность. Но если ставится задача проникнуть во внутренний мир религиозного человека, ее, вероятно, сможет выполнить только исследователь, который сам имеет аналогичный опыт».

Признаемся, мы редко встречаем исследователей религии, которые могут отбросить информацию о мистическом опыте, сочтя ее иллюзией. Даже будучи завзятыми скептиками, наши коллеги постараются найти объяснение подобным «иллюзиям», может быть, не совпадающее с теми, которые предложили бы сами мистики. Но здесь важнее другая перспектива. Исследователь в поле может сам ориентироваться на получение нового опыта, который можно назвать религиозным. Дарья Дубовка считает это естественной составляющей исследования: «[Д]ля меня вовлеченность исследователя в религиозную традицию и прозелитизм информантов кажутся явлениями, имеющими под собой общее основание — убежденность, что понять другого можно, только имея схожий опыт. В антропологии этот принцип стал краеугольным камнем множества теорий и основным методом дисциплины: включенным наблюдением. Личную вовлеченность исследователя я понимаю именно в этом смысле, как желание и готовность испытать на себе то, через что регулярно проходят информанты, будь то многочасовые медитации или всенощные службы, нарративизация своей жизни в христианских категориях греха и добродетели или представление кармической взаимосвязи своих поступков. И в этом смысле ожидания религиозного сообщества, что антрополог будет следовать их практикам, хотя бы

до известного пункта, — это правомерные ожидания, поскольку антропология построена на таком же примате знания через практику».

Вопрос исследовательского опыта (необязательно мистического) оказывается важным, если не критическим для нескольких наших авторов. Этот опыт, независимо от религиозной идентичности ученого, может затруднять работу в поле или интерпретационную деятельность (в последнем случае — с точки зрения академического сообщества). Например, религиозный опыт новоначального христианина может сбивать его аналитическую оптику. Борис Кнорре так характеризует проблему вовлеченности исследователя в жизнь изучаемого сообщества: «Если вовлеченным является неофит или человек, ставший религиозным, но не прошедший период разочарования, хотя бы частичного расцерковления, обнаружения неправд, то он может <...> судить о религиозных феноменах, о социальной конкретике не по эмпирическим данным, а по богословским. Иными словами, делать заключения о религиозной жизни не только на основании реальности, сколько на основе некоей идеальной богословской модели, не только на основе “того, что есть”, сколько на основе “того, как должно быть”. Собственно, в этом состоит одна из функций религии — смещать фокус зрения человека на жизнь с реального мира на воображаемый».

Елена Левкиеская тоже обратила внимание на то, что исследованию может мешать «идеологическая предвзятость позиции инсайдера, попытка экстраполировать свое представление о том, каким “должно быть” изучаемое явление, на реальное положение вещей. Такая позиция часто возникает из-за боязни “испортить репутацию” в глазах своего сообщества, потерять ощущение солидарности с ним». В более выигрышной позиции, как считает Борис Кнорре, оказывается человек, принадлежащий или некогда принадлежавший группе и прошедший путь рефлексии: «В то же время если эта религиозная идентичность сопряжена с опытом разочарования, “расцерковления” человека, то такое сочетание, может давать свои плюсы. Зная модели религиозного восприятия изнутри, но будучи способным посмотреть и извне, исследователь может в чем-то лучше понять специфику религиозных сред, в частности механизмы формирования поведенческих паттернов, социокультурных стереотипов, установок, предпочтений, обусловленных той или иной религиозной традицией». Кнорре, заключая свое рассуждение, дает нам практический совет касательно того, как наша идентичность должна быть представлена в ходе полевого исследования, чтобы принести искомый результат (речь идет об интервью, что немного сужает область

применимости этого предложения): «Выигрышной представляется стратегия, когда интервьюер показывает либо свою причастность к традиции, либо по крайней мере свое знакомство с ней, а главное — некоторую озабоченность вопросами, актуальными именно для носителей традиции (например, благими плодами деятельности религиозной организации, солидарностью, судьбами духовенства). Если интервьюер предстает как человек, стремящийся к познанию веры, это также оказывает достаточно располагающее влияние».

Здесь опять стоит упомянуть о существовании своего рода академических предрассудков в отношении исследований и исследователей религии. Данила Рыговский пишет: «По моим ощущениям, этническое или лингвистическое инсайдерство часто приветствуется, в отличие от религиозного. Считается, что принадлежность к этнической группе позволяет увидеть скрытые социальные связи, неочевидные для внешнего исследователя. И особенно в этом деле помогает знание языка. То есть вовлеченность в данном случае квалифицируется как гарантия глубокого познания изучаемой культуры, а знание внутренних ее особенностей объявляется безусловным преимуществом такого исследователя, тогда как по поводу ценности знания религиозной традиции звучат в основном скептические высказывания».

Однако самым главным выводом, который можно сделать из дискуссии по этому вопросу, можно считать утверждение о недостаточности «инсайдерской» позиции исследователя для того, чтобы результаты его работы были признаны успешными. Саймон Коулман напоминает нам, что социальные науки обладают довольно солидным методологическим инструментарием. Эти инструменты могут обеспечить терпеливому и самоотверженному ученому доступ к тем материалам и выводам, которые кажутся обычайителю (включая обычайителя академического) недоступными для непосвященных: «[Я] в целом скептически отношусь к идее, что те, кто включен в религиозную группу, непременно обладают привилегированным, стабильным и эксклюзивным доступом к такому пониманию этой религии, которое совершенно недоступно неверующему этнографу. В этом смысле я не согласен со знаменитым утверждением Эванса-Пritchарда (сделанным с позиции верующего) о том, что религию можно постичь только изнутри [Evans-Pritchard 1968]. Идея о том, что системы координат наших информантов фундаментально отличаются от тех, в которых живет этнограф, или недоступны его пониманию только потому, что их носители обладают загадочной и в то же время весьма осозаемой вещью под названием “вера”, вызывает по меньшей мере столько же вопросов, сколько предлагает ответов. Рели-

гиозные пристрастия приходят и уходят, они встраиваются в более широкий спектр эстетических практик, реализуются не только внутри, но и за пределами сакрального пространства-времени и могут пересекаться с другими формами интересов и опыта. <...> Магнус Марсден и Константинос Ретсикас в книге под названием “Articulating Islam” [Marsden, Retsikas 2013] отмечают, что антропологам необходимо гораздо более детально и тщательно изучать обстоятельства, в которых актуализируется ислам, и практики, через которые это происходит, и таким образом принимать во внимание экзистенциальные неопределенности, пронизывающие повседневную жизнь людей, а также позиции, которые люди с мусульманским опытом сознательно занимают по отношению к конкретным обстоятельствам и контекстам. Это расширяет горизонты нашей полевой работы и умножает количество сложностей, зато в нашем распоряжении оказывается гораздо больше точек этнографического доступа к “религиозной традиции”, чем просто посещение мечети или молитвенной группы».

Таким образом, религиозная или какая-то другая идентичность исследователя не определяет успех его работы. Но нам стоит учитывать, что исследование религии, как, впрочем, и любое другое, меняет эту идентичность. Иногда это приводит к отстранению от своей группы, которое бывает невозможно преодолеть. Но порой перед человеком открываются новые перспективы. Так, Юлия Антонян вспоминает свою коллегу, «сферой интересов которой были политеистические религии», и которая «серьезно интересовалась возможностью стать жрицей в неоязыческой общине».

\* \* \*

То, что происходит с исследователем в поле и после него, часто описывается через дискурс социальной идентичности — принадлежности к той или иной группе и/или противопоставленности ей. В этом нет ничего специфического — каждый человек с той или иной степенью сноровки решает подобные вопросы ежедневно. А вот другой вопрос — вопрос выстраивания определенной дистанции между исследователем и изучаемой им группой, т.е., проще говоря, другими людьми, обычно изначально чужими ему, — является одним из наиболее важных именно для антрополога, причем на самых разных этапах исследования. Даже когда оно вроде бы закончилось и антрополог пишет текст, скажем, диссертации, он должен заботиться о том, чтобы его читатель был уверен в двух вещах. Первое: автор исследования подошел к изучаемой группе достаточно близко, чтобы разглядеть детали, оказывавшиеся до сей поры скрытыми от внешних наблюдателей. И второе: углубившись

в созерцание этнографических деталей, он не утратил способности делать обобщения, выходящие за рамки его этнографии. Текст же антрополога религии (но, конечно, не только его) будут оценивать еще по одному параметру. Его коллеги строго следят за тем, достаточно ли отстраненную позицию он занял — не является ли он апологетом изучаемого религиозного движения, который использует авторитет академии для пропаганды того или иного учения, или же, что еще хуже, не пытается ли он очернить тех людей, понять и объяснить поведение которых он не смог или не захотел.

Самый важный аспект работы антрополога с дистанцией — проблема ее преодоления. Исследователь обычно приходит к другим людям без особого приглашения и пытается объяснить им, почему они должны сотрудничать с ним, принимать его в качестве гостя, а потом и чуть ли не как своего, если дело дойдет до включенного наблюдения. Долгие переговоры о статусе его пребывания в сообществе проходят порой весьма драматично и могут длиться годами. Часто эта дискуссия включает обсуждение права ученого писать (или создавать фильм) об изучаемой им группе. Другими словами, он должен получить от представителей группы (людей, которые себя ими объявили) разрешение показать ее большому миру. Очевидно, что здесь приходится достигать определенного баланса. Исследователь не может описать группу так, какой ее не хотят представлять люди, контролирующие ее портрет, если право редактировать его текст есть в контракте, порой негласном, с изучаемым сообществом. Но при этом он не может, попросту говоря, быть PR-менеджером этой группы, пусть даже его работа будет исполняться средствами академического письма. Одну из историй подобных переговоров нам живо и убедительно описал в своей реплике Леонард Примиано.

Другую картину выстраивания дистанции между наблюдателем и наблюдаемыми предложил Роман Поплавский, проводящий исследования среди евангельских христиан. «[В] моем опыте, — пишет Поплавский, — преобладают ситуации, когда меня осознают как “чужого”, который делает что-то для “своих”. В моем лице верующие, члены протестантских общин, видят проводника информации из первых рук во внешний мир — в противовес растиражированной информации о “сектантах”. В этом случае я периодически предстаю как человек, для которого Бог подготовил особую дорогу, который делает Божье дело, но пока не пришел к нему».

Погружаясь в свое поле, исследователь включается,вольно или невольно, сознательно или автоматически, в жизнь других людей, порою перенимая их привычки, вплоть до дискурсив-

ных и интерпретационных. Вспомним известную историю про Эванса-Притчарда, видевшего колдовскую субстанцию. Мы можем сопоставить этот хрестоматийный нарратив с описаниями случаев из практики Юлии Шеваренковой, которая не без самоиронии вспоминает свое «монастырское поле»: «Не избежала меня и участь тех, с кем здесь случаются “чудеса”. Будучи в экспедиции в Дивеево, я должна была срочно поехать в Нижний Новгород, но билетов на автостанции на рейсовый автобус не оказалось. Расстроенная, иду на святой источник за водой для супа (суп мы варим только на святой воде!), а после обеда возвращаюсь на автостанцию — а вдруг. И касирша прямо бросается ко мне со словами: “Я уже три часа вас жду, для вас появился билетик!” Как он появился? Так я ж на источник сходила... Таким образом, моя история вписалась в ряд подобных историй о том, как божественное пророчество (святое место, святой) помогают путнику добраться до дома. Будучи не вовлеченной душевно в религию, отстраняя себя от этого несколько сумасшедшего и суеверного места, я тем не менее становлюсь здесь немного своей, немного сумасшедшей, невольно вовлекаясь в ауру (но не среду) этого места».

Порой на «вхождение в поле» уходит много времени и душевных сил. Поэтому, когда исследователь достигает заметных успехов на пути погружения в «жизнь других», это переживается как победа, которая празднуется и даже является предметом гордости. Ее атрибут — новую идентичность (пусть и временную, хотя в этот момент исследователь старается об этом не думать) — демонстрируют коллегам. Татьяна Крихтова пишет в этой связи: «Я нередко замечаю, как исследователи религиозных организаций начинают в разговорах отождествлять себя со своими информантами, даже если сами не принадлежат к данной традиции. Чаще всего такое отождествление происходит в шутливой форме». Среди антропологов это нередко обсуждается на языке культурного колониализма и апpropriации, тоже, кстати, в шутливой форме. Речь здесь, впрочем, может идти не только об идентичности, но и об освоении языка и смысловых моделей, своего рода «порождающей грамматики» изучаемых сообществ, а шутка или ирония в таком случае сигнализирует не столько об «отождествлении с информантами», сколько о сохранении дистанции.

Николай Митрохин так объяснил привычку антропологов демонстрировать свою причастность к сообществу, в котором он проводит свое полевой исследование: «Порой мне кажется, что многие антропологи просто неосознанно ищут в информантах новую семью или “свое племя” и сильно подпитываются эмоциями (самоутверждаются), веря в то, что их где-то любят и ждут добрые и “простые” люди». Ценя остроумность этого

комментария, мы можем противопоставить этой объяснительной модели марксистскую: антропологи, настаивая на своей причастности к миру «информантов», просто не хотят быть отчуждены от результата своего труда, коим в нашем случае является приобретенное место в «жизни других». Да и профессиональная инициация без публичной демонстрации подобных «трофеев» выглядит не до конца убедительной.

Как бы там ни было, сократив дистанцию между собой и своим полем, исследователь сталкивается с тем, что ему нужно решать другую задачу — не допустить полного исчезновения этой дистанции. Дарья Дубовка так справляется с проблемой растворения в изучаемой культуре, чреватого тем, что исследователь может стать простым транслятором презентационных текстов, там создаваемых: «[Как] сохранить исследовательскую дистанцию? Для меня выходом является более широкий синхронный и диахронный контекст исследования, который позволяет релятивизировать изучаемую группу. Не думаю, что между погружением и релятивизацией будет спокойный баланс: если, согласно духовным практикам, мне следует, например, обращать внимание только на свои поступки и искать несовершенство внутри себя, а я в это время исследую властные иерархии в сообществе, то тут и конец моей духовной карьеры. Но ведь большинство людей в религиозных группах тоже не святые, поэтому такое исследование все еще будет отражать их чаяния и действия. Таким образом, постоянная смена перспективы: удаление исследовательского объекта и погружение его в более широкий исторический контекст и максимальное приближение себя к эмному видению — для меня основа любого антропологического изучения».

Итак, мы должны быть готовы отстраниться от своего поля и опыта, полученного там, когда того требуют от нас собственное чувство психологической безопасности или же система академических условностей, работающих надежнее и жестче иного писаного закона. Роберт Орси хорошо описал работу этих установок в своем ярком пассаже, возвращающем инициаторам дискуссии вопрос, о котором пойдет речь ниже: «Приходилось ли вам сталкиваться с отторжением, презрением и унижением со стороны ваших коллег в академической среде, когда вы демонстрировали свою готовность войти в религиозные миры других людей и при этом не описывать их в категориях модерного анализа, которые бы утверждали изначальную данность мира ваших коллег?»

Эта готовность войти в религиозные миры других может пугать одних наших коллег и восхищать других. Реже приходится сталкиваться с аргументами, которые объясняют, что мы

можем получить, решившись на приобщение к религиозным практикам, характерным для изучаемой группы, на «погружение» в их опыт, в том числе телесный. Соня Люрман последовательно приводит доводы в пользу своего решения молиться вместе с православными христианами, не принадлежа при этом к числу чад изучаемой церкви: «Некоторые антропологи сознательно отстраняются, как только богослужение принимает вид телесных действий, так что открытый отказ от участия становится маркером их статуса исследователей [Engelhardt 2014]. Другие предпочитают принимать участие в таких телесных действиях, как пение, танцы или складывание рук, полагая, что они не так идеологически нагружены, как проповеди, личные молитвы и “свидетельства” [Coleman 2008]. Я же, на-против, прекрасно осознаю, что, когда люди вокруг меня молятся, я тоже склонна переключаться в режим молитвы, независимо от своего согласия с их теологическими убеждениями. Когда я оказываюсь в окружении молящихся, я пользуюсь преимуществом той способности, которую антрополог Таня Люрман, опираясь на понятие, разработанное психологом Ауке Теллегеном, называет поглощенностью (absorption): “[П]редрасположенность к моментам полного сосредоточения, которое тем или иным образом задействует все имеющиеся ресурсы внимания” [Luhrmann 2012: 199]. <...> Для меня одним из главных озарений, которое я получила, отдавшись своей поглощенности, стало понимание, что молитва — это не пустое времяпрепровождение, а работа. Психологическая усталость от усилий, которые требуются, чтобы сосредоточиться и сохранять внутреннюю тишину во время молитвы, не менее реальна, чем физическое изнеможение от стояния с тяжелыми обрядовыми предметами в руках или от многомильных пеших переходов на голодный желудок. Это помогает объяснить некоторые особенно шокирующие детали, которые я наблюдала, исследуя православные семейные ценности <...> И поскольку мы стремимся получать информацию не только со слов наших информантов, но и принимая участие в их действиях, наши тела не меньше говорят другим о нас, чем помогают нам их понимать. И даже если исследователи не могут согласиться с изучаемой религией на интеллектуальном и интуитивном уровнях, их чувствительность настраивается».

Однако сокращать или увеличивать дистанцию между собой и изучаемым сообществом или явлением мы не всегда можем по собственному разумению, трезво оценив ситуацию, взвесив «за» и «против» и т.д. Иногда ситуация, в которой мы оказываемся в ходе полевого исследования, не оставляет нам выбора в области идентификационных стратегий, определяя точку в социальном поле, которую мы должны занять. Левон

Абрамян оказался именно в этой ситуации отсутствия выбора: «В середине 1980-х гг. я изучал ежегодное осенне паломничество, называемое в народе Сурб Хач (Св. Крест), в окрестностях ехегнадзорской церкви с тем же названием. В те годы, в отличие от настоящего времени, там было большое скопление паломников. Один из них, пожилой мужчина, обратился ко мне, сказав, что он видел меня. Вернее, он видел не меня, а святого этой церкви, молодого человека точно моей наружности (я тогда был гораздо моложе). Произошло это в разгар Сталинградской битвы. Стреляли со всех сторон, была страшная смертельная неразбериха. Вдруг перед ним появился человек, который очень походил на меня. Он успел ему сообщить, что он святой церкви Сурб Хач, и велел пригнуть голову. Солдат так и сделал, и пуля пробила верх его каски. Вернувшись после войны, он стал ежегодно приносить жертву в церкви Сурб Хач в честь святого этой церкви, который спас ему тогда жизнь. Именно по этой причине он был там, когда я его встретил. Оказавшись вовлеченным в паломничество таким образом, я уже не мог оставаться бесстрастным исследователем».

Эта история, впрочем, может указать на одно верное средство выстроить дистанцию между нами как исследователями и нами как «включенными наблюдателями», т.е. фактически жителями того мира, который мы пытаемся изучать. На него указал Лаур Валликови: «[Х]очется надеяться, что в своем стремлении принять религию всерьез мы не утратим способность распознавать и использовать юмор. Шутки и смех крайне важны, чтобы сделать жизнь (и поле) чуточку более выносимой».

\* \* \*

Во время проведения полевого исследования мы сами обычно работаем над тем, каковы будут отношения между нами и людьми, жизнь которых мы изучаем. Не все здесь зависит от нас, но ответственность за результат исследования все же лежит на самом исследователе. Николай Митрохин подчеркнул это обстоятельство, указав на возможные последствия того, что исследователь слишком глубоко погружается в изучаемую среду: «Мне приходилось видеть немало исследователей, принятых в группу в качестве “своих”. Как правило, они настолько перегружены моральными обязательствами перед информантами, что их работа становится малоинформационной или просто неудачной. Позже они либо примыкают к этой группе окончательно, либо уходят из профессии иным способом».

Мы, основываясь на своем опыте, можем говорить не о какой-то устойчивой тенденции, а о единичных случаях подобных

«производственных травм» или же, если взглянуть на это иначе, неожиданно счастливых разрешений исследовательских проектов. Однако приходится учитывать, что в поле мы вступаем в отношения моральных обязательств с другими людьми и это может иметь свои последствия, например требование перенять тот образ жизни и веру, которыми мы так эмпатически интересовались. Роберт Орси предпочел репрезентировать эту проблему в довольно острых терминах корпоративного бессознательного, порождающего тревогу, «что “они” переманят “нас” в “свой” мир, что мы почти против воли и вопреки своим намерениям соскользнем в их мир из своего». Орси считает, что при такой постановке вопроса «религиозный другой наделен некой магической силой, коварным искусством напрямую обращаться к бессознательному исследователя, где обитают те неосознаваемые желания, которые заставили его изучать это конкретное поле или историческое событие, и таким образом может сделать исследователя тем, кем он или она боится стать (но к кому испытывает тягу)».

Более приземленно описал эту полевую ситуацию, особенно типичную для исследования миссионерски активных религиозных течений, Арт Леете. Открытость подобных групп для исследователя прямо связана с надеждами верующих на то, что он обратится в их веру, примет спасение, желательно именно в их церкви. Когда исследователь, ознакомившись с религиозным обиходом и учением группы, в которой он работает, не выказывает признаков враждебности, а, наоборот, продолжает там находиться, это воспринимается как свидетельство его готовности к обращению. Верующие начинают проявлять настойчивость, которая наталкивается на вежливые предложения сменить тему разговора или признания в своей неготовности сделать следующий шаг на пути вхождения в мир веры, например «принять Христа в свое сердце»: «Думаю, мои слова о том, что я пока не знаю, нравится ли мне идея впустить Иисуса в свое сердце, вполнеозвучны и самим протестантам. В самом деле, это ведь знает только Бог. С годами, правда, эти слова стали вызывать у них некоторый скепсис, поскольку никаких изменений в моей позиции не наблюдалось. Они явно думают, что Бог мог бы действовать хоть немного быстрее» (Арт Леете).

Эта ситуация настойчивого ожидания знакома многим, кто работает в протестантских церквях. Вирджини Вате столкнулась с похожей проблемой: «Как и в других пятидесятнических общинах <...> мое присутствие в их церкви и мой интерес к ним они интерпретировали как волю Господа. Такая позиция части членов общины не снимала вопрос “веры”, но по крайней мере обеспечивала мне некоторую легитимность. Остается

вопрос, может ли антрополог все время оставаться в состоянии неопределенности, или в какой-то момент неизбежно возникнут сложности, поскольку община ждет, что чужаки в конце концов обратятся».

Однако свои средства принуждения к религиозному обращению, пусть не такие прямолинейные, как приглашение принести публичное покаяние (altar call), можно встретить и в других религиозных культурах. Детелина Тошева, проводившая полевые исследования в православных приходах на северо-западе России, называет подобные техники «стратегиями включения» (Елена Левкиевская — «мягкой силой»). В своей реплике она приводит несколько ярких примеров работы этих механизмов. Вот один из них: «И все же даже самые близкие мои информанты все время ждали, что я начну выказывать признаки принадлежности к их вере, особенно в телесных практиках. Это выражалось мягко и не напрямую, без какого-либо давления. Например, как-то раз я очень туго повязала голову платком и надела юбку, которая почти что подметала землю. И одна женщина средних лет, которая особенно высоко ценила аскетические практики и была очень добра и открыта со мною, увидев это, сказала, широко улыбаясь: “Она прямо как наша”. В ее, казалось бы, незначительной и вполне дружелюбной фразе скрывалось двойное послание: они действительно ожидали, что я стану “их”, но телесные практики, несмотря на их важность, не могли сделать меня таковой — только помочь мне выглядеть “совсем” как одна из них».

Комментируя свои наблюдения, Тошева пишет, что в Русской православной церкви есть тенденция, которая роднит ее с про-зелитическими движениями, имея в виду, по-видимому, религиозные группы нового протестантского типа. Мы можем согласиться, что во всех этих религиозных культурах в основе их христианской антропологии лежит идея, согласно которой настоящая духовная жизнь предполагает трансформацию личности (*self*). Верующие стремятся увидеть в себе и других знаки духовного роста. Однако в случае, описанном Детелиной Тошевой, мы имеем дело не просто с желанием верующих людей стать инициаторами и свидетелями рождения нового человека, скорее они ожидают воцерковления человека, который воспринимается как член семьи и которому не хватает совсем немного, чтобы полностью влиться в общину верных. Конечно, не любое религиозное поле грозит исследователю подобными духовными приключениями. Во многих ситуациях его готовность принять новую веру будет встречена скорее с удивлением. Однако размышления над проблемой столкновения исследовательского интереса и миссионерского устремления, направленного на самого исследователя,

дают богатый материал для понимания того, где находятся некоторые болевые точки этнографического исследования религии.

Такого рода моменты, как отмечает Александр Агаджанян, позволяют ученому увидеть в своем «объекте» «субъект» с собственной волей и интересами — «и картезианская высокомерие сменяется разговором на равных». Однако переход границы может быть как эвристически полезным, так и контрпродуктивным, обращение должно предполагать, как считают информанты Бориса Кнорре, отказ от критической позиции. По их словам, «“если вы воспринимаете то, что происходит в Церкви с верой в Церковь, то Бог пошлет по вере вашей”, “конечно, бывают искушения, но мы с Божией помощью стараемся их преодолевать” <...> Или еще чаще говорят: “Читайте Евангелие или таких-то святых отцов, у них все сказано, как христиане должны преодолевать искушения, как должно быть, а уж на всякие непорядки не нужно внимание обращать. Нужно смотреть на примеры церковной жизни, а не на отклонения от нее”».

Наши авторы пишут об асимметрии в определении исследователем и членами религиозной группы той степени, в которой ученый разделяет религиозную догматику и идеологию своих информантов. Юлия Антонян рассказывает о том, какими неожиданными для нее стали проблемы с неоязычниками, с которыми она подружилась благодаря тому, что с ее стороны «никогда не было возражений на любые их утверждения. Это, вероятно, было воспринято, как готовность обратиться. Стоило мне неосторожно высказаться в одном недавнем публичном выступлении по поводу дискурса о “генетике нации”, как на меня обрушился шквал недоумения, разочарования и обид моих друзей-неоязычников, которые внезапно обнаружили, что я не разделяю некоторых их принципиальных убеждений. Судя по дошедшим до меня откликам, они, кажется, решили, что это было временным помешательством, воздействием злых внешних сил». Впрочем, некоторые коллеги считают более приемлемым не держать свое мнение при себе, а вообще избегать таких коммуникативных ситуаций, в которых обмен мнениями по вероучительным или иным существенным для группы вопросам был бы неизбежным или по крайней мере ожидаемым. Анастасия Митрофанова пишет, что «задача не развеять чужие заблуждения, а понять, что движет конкретным человеком, каким образом он строит свою жизнь. Интеллектуально продуктивным будет перейти от обсуждения доктрины к механизмам функционирования сообщества и другим темам, не требующим от исследователя разделять точку зрения интересующих его людей».

Говоря о том, что, проводя полевое исследование, мы становимся предметом своеобразного практического интереса со стороны людей, которых мы изучаем, не стоит забывать, что прозелитизм — самая яркая, но далеко не единственная сторона этого взаимодействия. Представители малых религиозных групп, которые чувствуют свою незащищенность перед лицом недоброжелательного окружающего мира, часто видят в исследователях не своих потенциальных единоверцев, а скорее примеры того, что этот большой мир может относиться к ним с симпатией и пониманием. Саймон Коулман, сравнивая свой опыт работы в миссионерски активных церквях и «спокойных» традиционных конфессиях, пишет: «Во всех моих “религиозных” полях — пятидесятнических церквях, больничных часовнях, местах паломничеств и соборах — информанты сами были заинтересованы в том антропологическом “знании”, которое я производил. Особенно явной эта тенденция была в контекстах, в наименьшей степени связанных с попытками обращения, а именно в соборах, администрация которых хорошо осознает роль “религии” в таких странах, как Англия. То есть мне приходилось не столько сопротивляться обращению, сколько вести переговоры с информантами о том, как они могут использовать результаты моей работы в своих целях».

\* \* \*

Рассуждая о том, как на нашу деятельность влияет тот факт, что наши предназначенные для академической среды тексты читают представители «большого мира», участники форума упоминают о нескольких проблемах.

Первое, о чем нам приходится думать (и о чем идет речь в только что приведенном фрагменте из реплики Саймона Коулмана) — как наш текст может быть использован представителями и предстоятелями групп, которые мы изучаем. И хотя, казалось бы, если мы были честны и корректны в отношениях (в том числе текстуальных), нас не должно заботить, что будет дальше, все не так просто, когда речь заходит о конкуренции между группами, одну из которых мы можем, сами того не желая, поддержать. Это возможно, когда, например, мы показываем какую-то группу в качестве реальной или потенциальной жертвы, что в условиях современного мира, когда страдания (например, память о репрессиях со стороны государства) могут становиться моральным капиталом, дает лидерам этой группы преимущества перед другими.

Впрочем, использование людьми, о которых мы пишем, наших текстов иногда становится предметом профессиональной гор-

дости, т.к. говорит нам (и нашим коллегам) о том, что нам удалось стать не только нужными, но и освоить до известной степени язык этих людей, понять, каким они видят мир. Кажется, такой случай упоминает Владимир Бобровников, когда пишет об использовании его текста в изучаемом обществе: «Я горжусь тем, что мою статью о дагестанском модернисте-джадиде начала ХХ в. Али Каяеве анонимно опубликовали в газете “Знамя ислама”, издававшейся одним из лидеров мусульманской оппозиции Ахмад-кади Ахтаевым».

Чтение наших работ в изучаемом сообществе может даже стать толчком для продолжения исследования, поскольку реакция на них порождает новые высказывания, которые не возникли бы в другом контексте. «Реакция информантов на исследование сама становится его частью. Таким образом, исследование не заканчивается написанием и публикацией текста, оно, можно сказать, стихийно продолжается, т.к. именно на основе реакции информантов складывается общественный дискурс по теме и можно увидеть настоящий расклад сил и влияний, степень распространенности, узнаваемости и сходного восприятия идей, практик, знаков, стереотипов и т.д., наконец, выявить ряд смыслов, до этого неявных и скрытых за условностями социальных взаимоотношений. На более широком уровне сравнений, “первичный” научный текст может стать провокацией, моделирующей конкретную ситуацию, что дает антропологу возможность работать фактически в “лабораторных” условиях» (Юлия Антонян).

Однако в целом не контролируемая нами судьба наших работ часто становится источником беспокойства. Первое, что тревожит авторов, это реакция представителей изучаемой группы. Ведь их может задеть многое. Например, профессиональный язык и дискурсивные привычки («религиозному человеку может показаться оскорбительным именно нейтральный, сектулярный тон описания и анализа, свойственный научному тексту», — замечает Юлия Антонян; «даже сам язык, сам факт анализа, сам остраненный подход антропологических исследований, не содержащие по сути ничего оскорбительного или неважительного, могут быть так интерпретированы», — считает Андрей Мороз). Или несовпадение между тем, как мы ведем себя в поле, и тем, что мы пишем: «В процессе интервью от антрополога часто требуют хотя бы внешнего выражения согласия с мыслями, идеями и нормами, являющимися частью религиозной идентичности исследуемых <...>. Исследователю приходится создавать иллюзию лояльности, т.е. делать вид, что он по крайней мере не имеет серьезных возражений. Но при написании текстов мы часто занимаемся именно деконструкцией того, что составляет суть убеждений и практик изучаемой

религиозной общиной. При сопоставлении поведения антрополога и его текстов вполне может создаться впечатление о его лицемерии, даже злонамеренности (если информанты склонны к теории заговора)» (Юлия Антонян).

Но, конечно, главное, чего мы боимся, — невольно навредить тем людям, с которыми нам довелось работать, чьим гостеприимством (пусть порой и вынужденным) мы пользовались. К сожалению, такая перспектива вполне реальна, что нередко заставляет исследователей принимать трудные решения из области самоцензуры. «Проблему я, к сожалению, почувствовала, когда ко мне обратились представители службы безопасности и предложили сотрудничество в деле изучения современного религиозного нонконформизма в Свердловской области и Екатеринбурге. Работая над проектом “Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI в.)”, поддержаным РФФИ (грант № 15-06-08541), мы планировали создать электронный ресурс, где были бы собраны и доступны материалы по истории и современному религиозному ландшафту города. Там же должны были быть и транскрибированные интервью с представителями различных религиозных деноминаций. К сожалению, время для этого пока не настало, так что материалы будут, но с учетом того, что мы в ответе за тех, кого изучаем» (Елена Главацкая).

С точки зрения генеалогического подхода к идеям и методам современной антропологии нынешний период в истории этой дисциплины можно называть постколониальным. Динамика глобальной культуры последних десятилетий позволяет социологам и историкам говорить о том, что мы живем в постсекулярную эпоху, когда религиозные практики и презентации вновь занимают заметное место в публичном пространстве. В этом контексте было бы, конечно, соблазнительно предположить, что эта «обновленная» религия по-своему заменяет современной антропологии «колониальное другое», что православные трудники, пятидесятнические пророки и создатели «родовых поместий» заняли в воображении многих исследователей место троубрианцев, азанде и бороро. Наша дискуссия, однако, показывает, что это совсем не так. И предмет антропологического анализа, и позиция этнографа религии в сегодняшнем обществе радикально отличаются от социальных и дискурсивных иерархий колониальной эпохи. Границы религиозного для современных социальных дисциплин, как мы видим, оказываются проницаемыми, подвижными или вообще несущественными, а полевые исследования в этой сфере — довольно сложными и в интеллектуальном,

и в эмоциональном отношении. Воображаемые отношения антропологии и религии, таким образом, вряд ли можно назвать однозначными и лишенными противоречий, что, впрочем, скорее стимулирует развитие научного, а порой и общественного интереса к соответствующей области исследований. Мы, однако, не беремся судить о том, какую роль сыграет антропология в будущем религии и наоборот — религия в будущем антропологии.

Благодарим всех, кто принял участие в нашей дискуссии.

### Библиография

- Torchinov E.A.* Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.
- Asad T.* Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // *Man*. 1983. Vol. 18. No. 2. P. 237–259.
- Cannell F.* Introduction: The Anthropology of Christianity // *Cannell F. (ed.)*. The Anthropology of Christianity. Durham: Duke University Press, 2006. P. 1–50.
- Coleman S.* The Abominations of Anthropology: Christianity, Ethnographic Taboos, and the Meanings of “Science” // *Pine F., de Pina-Cabral J. (eds.)*. On the Margins of Religion. N.Y.: Berghahn Books, 2008. P. 39–58.
- Engelhardt J.* Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia. N.Y.: Oxford University Press, 2014. XXII+268 p.
- Evans-Pritchard E.E.* Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press, 1968. 140 p.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // *Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. N.Y.: Basic Books, 1973. P. 87–125.
- Hann C.M.* The Anthropology of Christianity per se // Archives of European Sociology. 2007. Vol. 48. No. 3. P. 383–410.
- Hann C.M., Goltz H. (eds.)*. Eastern Christians in Anthropological Perspective. Berkeley: University of California Press, 2010. 392 p.
- Harding S.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // Social Research. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Luhmann T.M.* When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God. N.Y.: Vintage, 2012. 464 p.
- Marsden M., Retsikas K. (eds.)*. Introduction // *Marsden M., Retsikas K. (eds.)*. Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds. Heidelberg: Springer, 2013. P. 1–31.
- Rappaport R.* Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 535 p.
- Riesebrodt M.* “Religion”: Just Another Western Construction? // Religion and Culture Web Forum (The Martin Marty Center for the Advanced Study of Religion, University of Chicago Divinity School). 2003,

December. <<http://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122003/riesebrodessay.pdf>>.

*Taves A.* Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. 232 p.

*Whitehouse H., Laidlaw J. (eds.).* Religion, Anthropology and Cognitive Science. Walnut Creek: AltaMira Press, 2007. 312 p.

---

## **Anthropological Approaches to the Study of Religion: Theories, Methods and Field Experiences**

### **Jeanne Kormina**

National Research University Higher School of Economics  
16 Soyuza Pechatnikov Str., St Petersburg, Russia  
jkormina@hse.ru; kormina@eu.spb.ru

### **Alexander Panchenko**

European University at St Petersburg  
3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Institute of Russian Literature (The Pushkin House), Russian Academy of Sciences  
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia  
apanchenko2008@gmail.com

### **Sergei Shtyrkov**

European University at St Petersburg  
3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences  
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
shtyr@eu.spb.ru

The article provides an overview of some hot topics in the contemporary anthropology of religion. One of these topics concerns the theoretical value and analytical implications of the concept of “religion” in contemporary anthropology and beyond. The contributors to the special issue agree that there is no universal definition of “religion,” and when using this concept in their academic practice, the researchers must keep in mind its limitations and additional implications. At the same time, many specialists (for many reasons) can not reject the concept altogether. In light of this, some contributors suggest that one way religion can remain a meaningful object for anthropological research is “the ontological turn” that proceeds from a critical reassessment of “classical” theories and norms in the social sciences.

Another major topic concerns the identity of researchers who do fieldwork among religious practitioners. Researchers of religious groups are faced with the dilemma of keeping an appropriate distance between themselves and their subjects. As anthropologists, we have to keep a complicated balance between our loyalty to two different systems of conventions, i. e. of our academic corporation and of the religious groups we work with. Finally, we have to consider the consequences of the results of our research being a part of public debates about the social position of religion or about particular religious groups, practices and beliefs.

**Keywords:** anthropology of religion, epistemology of social sciences, fieldwork methodology.

### References

- Asad T., ‘Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz’, *Man*, 1983, vol. 18, no. 2, pp. 237–259.
- Cannell F., ‘Introduction: The Anthropology of Christianity’, Cannell F. (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006, pp. 1–50.
- Coleman S., ‘The Abominations of Anthropology: Christianity, Ethnographic Taboos, and the Meanings of “Science”’, Pine F., de Pina-Cabral J. (eds.), *On the Margins of Religion*. New York: Berghahn Books, 2008, pp. 39–58.
- Engelhardt J., *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York: Oxford University Press, 2014, XXII+268 pp.
- Evans-Pritchard E. E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1968, 140 pp.
- Geertz C., ‘Religion as a Cultural System’, Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, pp. 87–125.
- Hann C. M., ‘The Anthropology of Christianity per se’, *Archives of European Sociology*, 2007, vol. 48, no. 3, pp. 383–410.
- Hann C. M., Goltz H. (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2010, 392 pp.
- Harding S., ‘Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other’, *Social Research*, 1991, vol. 58, no. 2, pp. 373–393.
- Luhrmann T. M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage, 2012, 464 pp.
- Marsden M., Retsikas, K. ‘Introduction’, Marsden M., Retsikas K. (eds.), *Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds*. Heidelberg: Springer, 2013, pp. 1–31.
- Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 535 pp.
- Riesebrodt M., ““Religion”: Just Another Western Construction?”, Religion and Culture Web Forum (The Martin Marty Center for the Advanced Study of Religion, University of Chicago Divinity School). 2003,

- December. <<http://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122003/riesebrodessay.pdf>>.
- Taves A., *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, 232 pp.
- Torchinov E. A., *Religii mira: opyt zapredelnogo: psichotekhnika i personalnye sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of Transcendental: Psychotechnics and Tranpersonal Conditions]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1998, 384 pp. (In Russian).
- Whitehouse H., Laidlaw J. (eds.), *Religion, Anthropology and Cognitive Science*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2007, 312 pp.